从原始宗教到人文宗教
——《易经》到《易传》的文化转进述论

陈 明
(首都师范大学 哲学系, 北京 100084)

摘 要:《易经》的巫术内容属于原始宗教,《易传》依托这一系统,提炼出"天"这一最高存者,赋予其绝对性和精神性、伦理性,建构起一个世界的秩序系统、社会的规则系统和生命的意义系统。因此,从《易经》到《易传》乃是自然宗教到人文宗教的转进。从孔子《要》篇中"筮—数—德"之演进模式的动力机制、逻辑节点和思想内涵等方面给予描述,对于论述《周易》经传的关系有着全新的意义。这一演变过程和动力机制,从比较宗教学视角来看,也有其独特性及文化意义。

关键词: 易经;易传;巫术;宗教
中图分类号:B 221 **文献标识码:**A **文章编号:**1000-5919(2018)04-0041-14

一、《易经》《易传》关系

《周易》一书由《易经》和《易传》两部分组成。其成为"群经之首""大道之源"究竟是因为《易经》还是《易传》? 这样的追问必然引出《易经》与《易传》的本末关系问题。这不只是一个学术问题,甚至也不只是一个思想问题,更是一个涉及文化传统之理解定位的自我意识的问题。

前贤时彦对经传关系的理解与处理,简单说分为经传分立、经传合一两种思路。两种思路中,又有以传为本以经为末与以经为本以传为末两种类型。"自汉以后,两千余年,注释《周易》的人约有千家,都是熔经传于一炉,依传说经,牵经就传。"①南宋朱子截断众流,切割经传,提出"学《易》者须将《易》各自看……必欲牵合作一意看,不得"②。顾颉刚、李镜池、高亨等现代研究者追随朱子分立经传,是因为追求实证的他们主要把《易经》看作"上古史料",把《易传》看作"先秦时代"的"思想史料",后者借前者之旧瓶装自己之新酒,"《易传》解经与《易经》原意往往相去很远,所以研究这两部书,应当以经观经,以传观传"。③

金景芳先生坚持传统立场,以传解经,判断依据是《易经》"蕴藏着极为深邃的哲理","《周易》之所以可贵,端在有《易传》为它发掘在卜筮外衣下所掩盖的哲理"。④细究似乎是把《易经》本身当作"哲学之书",而这显然意味着对《易经》之卜筮内容、属性的忽视。余敦康先生论述有所不同:"《易经》是一部占筮书,《易传》则是一部哲学书,但是《易传》的哲学思想是利用了《易经》特殊的占筮结构和筮法建立起来的";《易传》"利用旧的思想材料以形成新的思想。……宗教巫术的内容是被扬弃了,宗教巫术

收稿日期:2018-02-06
作者简介:陈明,男,湖南长沙人,首都师范大学哲学系教授。

① 高亨:《周易大传今注》"自序",济南:齐鲁书社 1979 年版,第 2 页。
② 《朱子语类》卷六十六,北京:中华书局 1986 年版,第 1622 页。
③ 高亨:《周易大传今注》"自序",第 2 页。
④ 金景芳为李学勤《周易溯源》所撰序文。《周易溯源》,成都:巴蜀书社 2011 年版,"序"第 1 页。

的形式却被原封不动地保存下来”。① 不同之处首先是承认《易经》的占筮书属性,然后指出《易传》利用“占筮结构和筮法”建立自己的“哲学”。余先生把《易经》和《易传》的关系处理成一种“宗教巫术”到“哲学思想”的既断还连的发展关系,尤其指出《易经》之卜筮不同于原始之卜筮,“反映了殷周之际宗教思想的变革,接受了当时发展起来的以德配天的天命神学观念,并且把这个观念与卜筮相结合,构成一个以天人之学为理论基础的巫术操作体系”。② 这种对《易经》作为占卜之书之“宗教巫术”内涵属性的正视与重视显然十分必要,是正确理解《易经》与《易传》关系的基础和前提。

但问题依然存在:《易传》的思想内容凭什么可以断定为哲学?《易经》的宗教巫术到这种哲学的转换标志或判断标准又是什么?《易传》“利用”的只是《易经》的占筮结构和筮法么?《易传》对《易经》的改造(如果可以这么说的话)主要体现在《系辞》(所谓筮法出处)还是《彖传》(以“四德”说“元亨利贞”)上?如果是后者,那么其所成就者是不是更应该叫作宗教?

我们认为,《易经》与《易传》的关系是自然宗教与人文宗教的关系。③

所谓自然宗教就是以自然事物或力量为崇拜对象的宗教。它相信某些自然事物或神秘力量具有生命、意志和超自然的能力,可以影响人类生活,因而试图通过各种形式与之沟通以获得福佑、趋吉避凶。人文宗教则意味着其所崇奉的绝对者具有较高的抽象性或普遍性,较强的精神性,因而对生命的意义、社会的道德具有较强的影响作用。

这样一个对照表或许可以比较清楚地呈现自然宗教与人文宗教的异同。

	自然宗教	人文宗教
崇拜对象	具体杂多,神秘性,物质性;	抽象统一,神圣性,精神性;
与人关系	(事情之)控制与利用,占卜等;	(生命之)起源与归宿,祭祀等;
理论组织	朴素,弱;	复杂,强;
作用功能	世俗事务为主,如“决犹疑”等。	精神事务为主,安身立命等。

“同”就是都承认存在某种神明,相信它与自己存在某种互动关系。这是最关键的一点,有此相同,二者之间的差异就只是大同小异了。“小异”之中,最重要的是神明的精神性:自然宗教中的神明是神秘的,因为其情感、意志和好恶不明晰,所以需要借助巫术手段打探交流;而人文宗教中的神明则是神圣的,人们知道其情感、意志和好恶,如“爱”、“德”等。这一点得到确定,则人与神的关系形式也就可以得到确定,如信仰、皈依和祭祀等,据此做出种种的理论论证和仪轨设计,与之交流沟通,直至获得某种整合同一——这正是宗教的特征。

“龟以象告吉凶,筮以数示祸福。”这里的龟与揲蓍成卦的筮占之“蓍草”,就是某种被认为具有灵异性质的特殊之物,可以作为人与那种神秘力量的沟通中介。④《礼记·表记》载“昔三代明王,皆事天地之神明,无非卜筮之用”,可见以六十四卦为基本架构组成的《易经》其实是自然宗教活动的产物。如此,将组成《易经》的卦、卦辞和爻辞所记录、反映或沉淀的思想视作自然宗教的思想文本,可以成立,毫无疑义。

按照前列表格,将《易经》定性为自然宗教,就是说无论天帝还是蓍数或龟兆,均只是一种自然力量,不具有德性。相应的,将《易传》定性为人文宗教,则暗含着对《易传》所呈显之天包含有德性、主宰

---

① 《中国哲学发展史(先秦卷)》,北京:人民出版社 1983 年版,第 582、603、611 页。

② 《〈周易〉与中国传统文化的关系》,《哲学研究》1991 年第 9 期,第 32 页。

③ 一般来说,自然宗教与启示宗教对举,人为宗教与自发宗教对举,而人文宗教则是一个基于人本主义的概念。本文的人文宗教是指超越自然崇拜的对某种精神性、伦理性绝对力量的崇拜。这是中国文化脉络里宗教的发展次第和形态。

④ “龟千岁而灵,蓍百年而神。蓍之言是,龟之言久……以其长久,故能辨吉凶也。”《礼记正义》卷三引刘向语。

性和根源性的预设。准此以观,则本文"《易经》与《易传》的关系是自然宗教与人文宗教之关系"的命题能否证成,关键就要看《易传》思想中最高之存在者是否具有超越《易经》中作为自然存在的神秘或混沌状态,而获得某种精神和德义的神圣性了。

马王堆出土的帛书《易传》中有孔子自己对于其与巫与史之关系的完整看法,使得我们可以悬搁各种前提预设,从事实本身单刀直入,看能否与前面表格所示者符节相合。

> 子曰:《易》,我后其祝卜矣,我观其德义耳也。幽赞而达乎数,明数而达乎德,又仁守而义行之耳。赞而不达乎数,则其为之巫;数而不达乎德,则其为之史。史巫之筮,向之而未也,好之而非也。后世之士疑丘者,或以《易》乎?吾求其德而已。吾与史巫同途而殊归者也。
>
> 君子德行焉求福,故祭祀而寡也;仁义焉求吉,故卜筮而希也。
>
> 祝巫卜筮其后乎?

这里有相对应的事与人两个序列:赞—数—德;巫—史—儒。"吾与史巫同途而殊归"的关系则是解决我们问题的关键。先看"巫"与"赞"。

巫,《说文》:"巫,祝也""祝,祭主赞词者。从示,从儿、口"。巫主赞词,与"赞而不达于数,则其为之巫"相合,许多学者都是从"巫即祝,祝即赞"这个角度释读《要》之文意。① 他们似乎没有注意到《说文》段注指出的"祝乃觋之误",并明确提醒"不得以祝释巫也"。事实上,对于巫师这里所从事的活动从告赞或祝告理解并不合适。因为,这里是"卜筮"而非"祭祀",并不存在"祭主赞词"之"祝"的出场环节。《易传·说卦》"幽赞于神明而生蓍"里的"幽赞"应该与《要》"赞而不达于数"之"赞"同义。根据《周易正义》说卦注,"幽,深也。赞,明也。蓍受命如响,不知所以然而然也,与神道为一",讲的是活动中巫师仿佛神灵附体的状态。② 在这一脉络里,把赞理解成"见"(《说文》:"赞,见也。"),而不是作为"明"或"求"(干宝注),似乎更合适,与"不知所以然而然"的沉醉或迷狂之感觉状态更相切合——与神冥会契合,所谓事无形也。这种降神与会而见之,进而"质所疑于神于灵"③,正是巫的特异功能。④ 但在《易经》的占卜中,活动的另一议程"揲蓍"才是活动的主体,是其见神的目的,也才是其与《易经》勾连的重点。

揲蓍即可得数而生爻,为什么孔子又要说"赞而不达于数"呢? 因为以揲蓍所得之数告人以吉凶,无论筮占或卦占,都只是一锤子买卖,难登大雅之堂。⑤ 孔子所说的数并非这个揲蓍而来的奇偶之数,而是另有所指。这就要说到"史"与"数"了。

先说数。张政烺先生文章发表后,易卦起源于数字得到公认。⑥ 其形成过程大概可以描述为揲蓍得数,记数成爻,积爻成卦。孔子说的"筮而不达于数"、"明数而达乎德",应该不是指揲蓍所得之数,甚至也不完全是指《易传》里提到的各种"数"。这些数所关涉的或者是卦之成(揲蓍所得之数),或者是卦之用(预测方法或技术),因为它们不可能与孔子所说的"德"存在什么勾连。

这个"数"须结合"史"来讲。史,《说文》:"记事者也。"《世本》:"黄帝始立史官,仓颉、沮诵居其

---

① 邢文:《论帛书〈要〉篇巫史之辨》,李学勤、谢桂华主编:《简帛研究》第三辑,南宁:广西教育出版社1998年版,第218—234页。

② 《易传·说卦》将卦之起源归诸圣人,这与数字卦的属性不符。但注释用于《要》的"筮而不达于数"却依然有效。孔子讲的本就是巫之占筮。帛书《易传·衷》就有"幽赞于神明而生占"。

③ 见朱熹:《周易本义》"筮仪",北京:中华书局2009年版,第4页;以及《史记·龟策列传》。

④ 巫咸之咸,似乎也暗示着其人以神奇的感应、感通能力见长。

⑤ 《左传·僖公四年》谓"筮短龟长,不如从长",意思是龟卜较之筮占更值得重视。"家为巫史",说明筮的起点不会很高。

⑥ 张政烺:《试释周初青铜器铭文中的易卦》,《考古学报》1980年第4期,第403—415页。文章运用阳奇阴偶的原则把一些青铜器物上的符号译成卦画,被认为是20世纪易学研究的重大收获和突破。

职。”这是从起源说。《玉篇》:“掌书之官也”。这是从文书档案职能说。《国语·楚语》记载“家为巫史”,《国语·晋语》有“筮史占之”。这是从史巫相通说的。《周礼·春官·占人》:“凡卜筮既事,则系币以比其命;岁终,则计其占之中否。”郑玄注:“既卜筮,史必书其命龟之事及兆于策,系其礼神之币而合藏焉。”这是从其与占卜活动关系说的。①

史与巫在占卜预测决犹疑、告吉凶等方面的交集可以确定的话,那么二者差异的分辨就变得重要了。从前述材料可知,一是“史”比较官方、正式;二是比较倚重档案材料,同为决犹疑定吉凶,如果说巫的活动主要是依凭“幽赞”(“恍惚中看见”)通灵的话,“史”则是主要根据文书档案的经验记录及相关规则演绎推断。“数”也就是在这个过程里出场。“既卜筮,史必书其命龟之事及兆于策,系其礼神之币而合藏”;“易经”应该就是这样的成果之一。而文书的形式,也应该是以“卦”的系统为骨干。所谓的规则,则是成卦之法与卦占之术,即大衍之数、“逆数”等等。论者谓:“所谓明数,是指史通过大衍筮法模拟天运而成卦。所成之六爻卦有内外贞悔,取象设境,察形势,考事情,则可以辨明吉凶。”②

“筮法”之数被认为与天运、天行甚至宇宙发生起源相关,如《易传·系辞上》的“易有太极,是生两仪”。有论者分析天地之数的“天一地二”云:“天数与地数实际代表着奇偶。用易理去衡量,奇偶也就是阴阳。……因此,天一的本义应该就是天数一。天在这里只是作为对于数字一的性质的限定,指其为天数、阳数。所以,天一所强调的是‘一’而不是‘天’。……‘一’借喻万物之源。”③这应该就是所谓“数字崇拜”或“数字神秘主义”吧。论者根据郭店竹简《太一生水》归纳出的相应宇宙生成图式是:太一—天地—神明—阴阳—四时。从“太一藏于水,行于时”可知,生天生地的“太一”同时也构成日月星辰运行的法则。

可以说《易经》“参天两地而倚数”的筮法建构所依托的原型,就是“太一生水”所反映包含的古老宇宙观念与想象。虽然这未必就是易卦的产生真相,却反映了易卦编成序列长期运作使用的事实。它带来的变化,就是导致了对整个卦系之理论基础的改写或重建,即从巫所“幽赞”之神明,转换成了卦所依托的宇宙生成、天道运行之“天数”。④ 由此可以看出,“明数”所明之数,已经由揲蓍之数到占卜的“极数知来”以及“逆数”之用,跃升成为天地之数,从而与“天”勾连起来。由此天地之数再回头联系“史”,即可以达成对其工作内容和方式一定程度的了解,进而对孔子所言之数做出明确推断。

天数地数的奇偶带来了阴阳观念,而阴阳观念的引入使得乾坤二卦地位凸显,成为“易之门户”,其所投射的乃是阴阳家的身影。《汉书·艺文志》:“阴阳家者流,盖出于羲和之官。敬顺昊天,历象日月星辰,敬授民时。”《管子·四时》:“阴阳者,天地之大理也。”《史记·孟子荀卿列传》称阴阳家代表邹衍就是“深察阴阳消息”。

《庄子·寓言》:“天有历数,地有人据,吾恶乎求之?”成玄英疏:“夫星历度数,玄象丽天;九州四极,人物依据。”“历象日月星辰”之所得者就是“历数”。首先,它只是纯自然数据,但在天人合一的原始思维里,形成了与人事的关联。虽然存在与人之关系距离远近之别,历数作为天道运行规律的意思是相同而明确的。甚至可以说,分别出于司徒之官和史官的儒道两家,在天人关系的取向上,一开始就存在某种微妙的不同。相比较而言,道家对天道的理解更冷静,阴阳家则更神秘。儒家则居中,承认天人感应

---

① 陈梦家《商代的神话与巫术》(《燕京学报》1936 年第 20 期)认为,从卜辞看,巫、史、祝三者“权分尚混合,卜史预测风雨休咎,又为王占梦,其事皆巫事而掌于史”。转引自郭金标:《从巫史文化的起源看巫与史分离的原因和影响》,《边疆经济与文化》2011 年第 8 期,第 36 页。

② 丁四新:《周易溯源与早期易学考论》,北京:中国人民大学出版社 2017 年版,第 109 页。

③ 冯时:《中国古代的天文与人文》,北京:中国社会科学出版社 2017 年版,第 228 页。作者认为“太一生水”就是“天一生水”。如此,则太极概念应该也来自“天一”。全文只出现一次的“太极”概念后来几乎成为《周易》的象征,似乎也只有从“天一”获得理解。

④ 建构过程次第下文将论及。

相及,却以德性为基础,不是特别神秘。

《论语·尧曰》:“咨,尔舜,天之历数在尔躬。”何晏《集解》:“历数谓列次也。”邢昺疏:“孔注《尚书》云:谓天道。谓天历运之数。帝王易姓而兴,故言历数谓天道。”不难看出,这方面儒家反而与阴阳家存在某种亲和性。《汉书·艺文志·诸子略》说“儒家者流,盖出于司徒之官。助人君顺阴阳,明教化者也”,“顺阴阳”三个字,大可玩味。在学术下沉之后,相关观念向日常生活渗透,以阴阳消息定吉凶不仅自然而然,也有案可据,以致有人担心“……拘者为之,则牵于禁忌,泥于小数,舍人事而任鬼神”。如此,用卦之所以成的“历数”概念来理解或解读《要》篇所记孔子“明数”之“数”,应该可以说是顺理成章吧。

这里的“史”之“数”说的其实是一种以卦占卜时的理念或思维,即根据表征天地变化、阴阳消息的“历数”及其原则来断运势、定吉凶的占卜方式。某种意义上可以说,这样一种“史—数”的占筮模式乃是《易经》的主体构成。① 《史记集解》曾引孟康语云“五星之精,散为六十四”。《易传·彖传》中天行、天时等重要概念,就跟卦辞“先甲三日,后甲三日”“反复其道,七日来复”有关。这些卦辞又与卦爻结构有关。分析可以看出它的基础在于阴爻阳爻周流六虚被比拟为日月天道之运行。

《易传·系辞上》对筮法的重建,即是以此为基础的“逆向工程”。《易纬·乾凿度》云“易者,天地之道也”。这里的天地之道,就是《易传·系辞上》筮法“大衍之数”“天地之数”尤其“易有太极,是生两仪”所体现的宇宙生成图式。② 《说卦》“帝出乎震”章表明八卦还有空间结构,东南西北对应春夏秋冬,与《文言》对元亨利贞的四德之说遥遥相契。总之,八卦取象,使得象与数相资发用相得益彰,而卦爻作为一种形式化结构,相当程度上被模拟为一个“小周天”似的系统。它的结果就是使“揲蓍”或“筮占”在“易占”中的地位权重日趋弱化,而“史—数”的理论思维逐渐成为其主导性基础,卦辞、爻辞因此而得以生长繁荣起来。③

如果说,作为“巫”之“筮”(幽赞揲蓍以及推定吉凶)的基础是一种神秘力量(数字的神秘、蓍草及巫师的通灵异能)④,那么,作为“史”之“数”的基础根据则是由“历数”所表征的天地以及日月星辰之运行规律。借用《易传·系辞下》“人谋鬼谋,百姓与能”的话来说,“巫—筮”的“蓍之德圆而神”更接近“鬼谋”,“史—数”的“卦之德方以智”则更接近“人谋”。而“鬼谋”比重下降,“人谋”比重上升,使占卜活动得以在更广大的空间内和实践中超越直至取代龟卜,理论上更是形成系统论述。

这些清理完成之后,“儒”之“德”的理解应该会方便许多。李学勤先生认为《要》篇“我观其德义耳”的“德义”就是《易传·系辞》“蓍之德圆而神,卦之德方以智,六爻之义易以贡”。⑤ 其实,《系辞》的卦之德、爻之义只是内容、意义的意思。而孔子说的德义则具有 virtue、morality 之类的价值含义,二者并不相同。陈来教授断定德义就是道德、德性,“‘求其德’就是指仁义德行”。⑥ 放弃德义的“蓍之德,卦之德,六爻之义”解是对的。但是,通过征引“君子德行焉求福,仁义焉求吉”,将其等同于“仁义德行”并系之于“君子”,却似乎很难成立。因为,“吾观其德义”的对象(“其”)应该只能是卦和爻(周易作为文本的主要形式),至少是跟“筮”、“数”同一序列或密切相关的某种东西,而不可能是“德行求福、仁义求吉”的君子。问卜者诚然是占卜系统的一环,但不可能是这里的孔子思考对象。而如果不以问卜者身份进入系统,孔子更不可能偏离方向去对君子的仁义德行作纯粹的伦理学思考。有必要追问,在探求“德义”二字的意涵的时候,它应该究竟是谁之德义?

---

① 参见乌恩溥:《周易:古代中国的世界图式》第八章《易和天文历法》,长春:吉林文史出版社1988年版,第89—103页。

② 《御制题乾坤凿度》谓其“言易祖《系辞》,颇觉近乎理”。

③ 《归藏》卦辞的朴素或简陋可以作为反证。因为以“坤卦”为首,这样一套天道的理论无法引入或发育。

④ 《周易正义》说卦孔疏:“圣知深明神明之道,而生用蓍求卦之法。”

⑤ 《周易溯源》,第86页。

⑥ 陈来:《帛书易传与先秦儒家易学之分派》,《周易研究》1999第4期,第8页。

“德行亡者,神灵之趋;智谋远者,卜筮之察。”夫子有德行,富于智慧,却又“好易,居则在席,行则在囊”,表明在孔子眼里,易之为书绝不以神灵卜筮为其内容之全部,而必然有超出其上之深义可寻。“观其德义”这里的“其”只能是“易”,不是指向蓍草,也不是指向卦爻,更不是指向卜问者或占卜者。而排除求卜者和巫师之后,再排除由卦爻组成的卦系,那就只剩下卦爻之所以为卦爻的基础,其所沟通之对象、所传递信息之来源,历数之所出,那就是作为吉凶悔吝的决定力量、作为绝对存在者的天本身了。

由孔子批评“筮而不达于数,数而不达于德”(天地之大德曰生),可知德与筮、数应该为同一序列概念,其暗含的语义或逻辑则是“数”(历数所表征的天地日月星辰)可以“达乎德”,正如“筮”(后面是数字所象征的神秘力量)可“达乎数”。① 于是,我们不妨排列这一进程:揲蓍得数;记数成爻;积爻成卦;卦成取象;乾坤天地;“天一生水”。按此逻辑,德的终极承担者,只能是天。

从孔子这边分析同样如此。孔子深于《诗》,精于《礼》,编次《尚书》,学于周公②。天的问题在他心目中有一个不同于《易经》的意义脉络。《诗经》里的生民之本、郊社礼中的天地之感;《尚书·汤诰》“天道福善祸淫”,尤其小邦周克大国殷,“皇天无亲,唯德是依”取代商纣的“我生有命在天”之后,天与人的关系一直没有新的论述加以重建——“皇天无亲”,那它有什么?“唯德是依”,又是凭什么?“天命无常”,人会怎样?这不仅是历史思想的问题,更是天地立心、生民立命的文化核心问题。这样的问题对别人来说也许没有意义,但对圣人来说则意味着责任和使命。所以,面对象数为主干构成的《易经》,他要“观其德义”。而这里的“观”,实际是寻找;所谓寻找,实际是预设;所谓预设,实际是相信;所谓相信,实际是拥有;所谓拥有,实际是传承与创造——儒家“顺阴阳”的传统,儒家重德性的传统③,需要“技而进乎道”有所调整有所提升了。

出于史官的《老子》在“数”的基础上说出“道生一,一生二,二生三,三生万物”之后,又断定“天地不仁,以万物为刍狗”,正是“数而不达于德”之思维的外化及例证。以数为本,数即一切,其他皆为末度,甚至“天”也无足轻重。但作为儒家的孔子无法满足、接受这种数字化、规律化的自然世界或世界观。《论语》中“天之历数在汝躬”有浓重的意志、道德意味。因为“生百物,行四时”,虽然无言,但天在孔子那里却是可以与之会心。帛书《易传·要》中论《损》《益》卦时孔子说:“明君不时不宿,不日不月,不卜不筮,而知吉与凶,顺于天地之心也。此谓易道也。”如果说律之以数是智者见智,那么契之以心就是仁者见仁了。

而“德行”之所以可“求福”“仁义”可“求吉”,正是因为孔子“发现”了“天地之大德曰生”。④“积善之家必有馀庆”必然以“赐福者”本身(“自天佑之”的天)的德性之确立为前提,逻辑非常简单。而由巫到史、由史到儒的递进提升,则表明《易经》到《易传》的发展乃是一种连续性演进的结果或结晶:天人二元架构不变,天人互动关系不变。变的只是,在这个系统中,天不再只是某种盲目外在的必然力量或冰冷的定理历数,而具有了德性的温润和光辉,是仁爱之天、创造之天。

这就是孔子的易道,儒家的易道,就是孔子与同途的巫、史所殊之“归”。

二、发展演变的动力、节点及其他

巫之筮或筮之巫,史之数或数之史,儒之德或德之儒,表面上看彼此紧张,实际三者合一才构成《周

① 即使把“数”理解为“仪式”“程序”,如“失其义,陈其数,祝史之事也”所云,“义”最终也将指向天。

② 扬雄《法言·学行》:“孔子,习周公者也。”

③ 周公与《大象传》的产生及其意义,下面将论及。

④ “大德曰生”之“德”,既是品质、属性之德,也是恩惠、善美之德。但以“大”修饰“德”,显然是偏重其“恩惠、善美”之意。《春秋繁露·俞序》:“仁,天心”;《朱文正公文集·仁说》:“仁之为道,乃天地生物之心”;戴震《孟子字义疏证》:“仁者,生生之德也”。

易》的完整内容,提示着《周易》思想发展脉络和结构关系。那么,是什么动力推动着这一由讲吉凶之事的《易经》到讲天地之德的《易传》的发展呢? 不妨从占卜活动本身求解。

作为一个完整占卜活动的结构,其系统应该包括三个组成部分:求问者;占卜者;工具及其相关理论、技术等。

首先看求问者。这是占卜系统甚至占卜文化的存在基础。没有求问者的占卜需要,就不会有占卜的活动,也就不会发展出相应的理论技术,不会有专业的占卜人员。求问者类型上多种多样,从寻常百姓到大户人家,从王公大臣到人主人君,求问的内容更是五花八门,小到三病两痛歧路亡羊,大到风雨收成国家征战,从《周礼·春官·宗伯》可见一斑。国家制度郑重其事;包罗万象巨细无遗。占卜活动或系统,对于求问者来说,他最在乎的是什么? 毫无疑问,是求问所获得结果的参考价值大小,即有效性。

再看占卜者。他们首先是具有某种特异功能的人。《国语·楚语下》:“民之精爽不携贰者,而又能齐肃衷正,其智能上下比义,其圣能光远宣朗,其明能光照之,其聪能听彻之,如是则明神降之,在男曰觋,在女曰巫。”《史记·日者列传》载汉代卜者自称“必法天地,象四时,顺于仁义,分策定卦,然后言天地之利害,事之成败”。这说的显然就是孔子《要》篇讲的“史—数”传统了;《周礼·春官·宗伯》也有记载。从这里也可以看到,由具有天赋的萨满之巫,到掌握技能的揲蓍之巫,再到“法天地象四时”的历数之史,可谓线索清晰脉络分明。当然,在占卜活动中他们的角色相通,都是“操作者”。

最后是占卜系统。《易经》的主体是卦,卦由数字构成,数字则是揲蓍所得;揲蓍又是基于对某种神秘力量的信仰,对于某种沟通共同工具和沟通方式的认定和选择。所以,可以说这个工具系统包含:1)理论,对绝对力量的预设与信仰;2)技术,操作程序、仪轨及经验技巧;3)工具,蓍草、档案文献等等。①

求问者作为购买占问产品的付费者,他最在意的是商品的质量,即巫师所提供之签卜结论的作用有效性。用《史记·日者列传》里的话来说就是“责卜者言必信”。占卜者巫师作为经营者“降低运营成本”是自然需求,革新技术,如简化操作之类就是题中应有之义。这些形式性的改革很可能在长时段的演进积累中导致观念上的变化。最大的压力是如何满足求问者对有效性的追求。如果总是“不灵”,“虚高人禄命以说人志,擅言祸灾以伤人心,矫言鬼神以尽人财,厚求拜谢以私于已”,不仅生意难以为继,承接官府业务还有丢失性命的风险。② 有效性提高就需要对工具进行系统升级,占卜基础理论的升级,必然导致占卜技术的改变调整。

《易传·系辞上》载有“天地之数”与“大衍之数”两种筮法。同时《易传·系辞下》也载有不同于“数字卦”的“伏羲画卦说”。应该不可能两者同时为真。伏羲,论者认为即是《尚书·尧典》“乃命羲、和,钦若昊天,历象日月星辰,敬授民时”的“羲”。③ 所以,很可能这是“史—数”之占主导《易经》后,由此出发而对卦之起源的一种拟构。《易之义》“幽赞”与“揲蓍”并存,可以解读为占筮活动的某种转换,即由依托人之特异性向依托物之灵异性的过渡转换。所以,最开始的成卦之法应该相对简单——事物的开端一般都是这样。成卦之法的复杂性来自所承载之理论意涵,而这种意涵的赋予则是为了给卦之灵验性多做加持。“幽赞”加“灵物”,“于神于灵”应该足以有感。汪宁生“八卦起源”一文,利用凉山彝族等西南少数民族中流行的“数卜法”,推论《周易》中的八卦起源于“古代巫师举行筮法时所使用的一种表数符号”,应该比较接近八卦最初起源的真相。④

---

① 《周易本义》“筮仪”有关于工具、仪式的记载。如“命之曰,假尔泰筮有常,假尔泰筮有常,某官姓名,今以某事云云,未知可否。爰质所疑于神于灵,吉凶得失,悔吝忧虞,尚明告之”,等等。

② 《左传·僖公二十一年》:“夏,大旱。公欲焚巫尪。臧文仲 曰:‘非旱备也。’”僖公欲焚求雨之巫,应该是其祈雨无验在前才合乎情理。《礼记·檀弓下》载穆公“欲暴巫”,也当作如是观。

③ 李零:《长沙子弹库战国楚帛书研究》,北京:中华书局 1985 年版,第 67 页。

④ 汪宁生作为具有人类学背景的考古学家,将八卦、“雷夫孜”视为“数字神秘主义”。《八卦起源》,《考古》1976 年 4 期,第 242—245 页。

但是,今本《周易》阴阳爻画由一、七两数阴阳化和抽象化、进化而来。从进化的起点和过程可以看出提升有效性和简化操作的影响作用。“个人魅力”权重下降①,灵物(蓍草与数)开始显示神迹。这里“数”是抽象符号,除开本身具有神秘性,还具有巨大拓展空间,通过加注不同内容使灵验指数提高成为必然的努力方向。“天数地数”、“大衍之数”就是在不同时代背景下,随着人们观念意识的变化,将数字与其思维中的神秘力量建立联系,是数字成为这种力量之意志的传达者、显现者。

丁四新介绍了《易传》中的两种筮法,指出后者是前者的简化,甚至提到了筮法后面的“原理”问题。② 尚可推进者,就是由“天地之数”到“大衍之数”除了操作上的简化之外,它还意味着原理的某种改变。如果“天地之数”与“太一生水”属于同一思想谱系,“天一”对应于“太一”,③那么从“太一藏于水,行于时。周而或始,以己为万物母;一缺一盈,以己为万物经”看,这主要是一种关于太一自身运行及其生天生地的描述,呈现给人的是一种太一、天地、阴阳、四时之间的内部关系,更像是一种空间结构。“大衍筮法”除开相对简单便于操作,更重要的是它讲述的是一个关于天地万物化生的叙事。

“易有太极。是生两仪;两仪生四象;四象生八卦;八卦定吉凶;吉凶生大业。是故法象莫大乎天地,变通莫大乎四时;悬象著明莫大乎日月;崇高莫大乎富贵;备物致用立器以为天下利,莫大乎圣人。探赜索隐,钩深致远,以定天下之吉凶,成天下之亹亹者,莫大乎蓍龟。”(《易传·系辞上》)太极,阴阳,四象,八卦——这正是我们今天理解《易经》乃至整个《周易》的思想框架,而它正是从一套筮法脱胎而出。④ 与“天地之数”比较,“天地之数”筮法中重要的是数字“一”⑤,而在“大衍筮法”中,作为绝对力量的主体不再只是一个抽象神秘的数字,而是具有实体性的存在“太极”。它直接产生而出的是两仪——两仪一般认为是阴阳,不能说错。但从筮法可知,揲蓍所得者乃是数,奇数和偶数。两仪应该首先是指奇数和偶数,然后这奇数和偶数才带入天道获得象征意义,日与月,进而抽象化为阴与阳。这跟六、七、八、九四个数字被称为四象道理一样。阴阳概念的确立,对于天道理论来说意味着太极作为宇宙起源、生化的意义得到凸显,太极与万物的关系变得明晰,而“观变于阴阳而立卦”则使得巫师在解卦时获得坚强有力的理论支撑。

或许可以说,数字卦揲蓍所得之奇数偶数在“天地之数筮法”中的“天地化”,再到在“大衍之数筮法”中的“阴阳化”,就是孔子所谓“巫—筮”到“史—数”之转进的次第过程或本质。⑥

由于天道人事贯通,与八卦关系直接,并且使用相对方便,《易经》之卦及其系统相当长时期内都是在这样的理念和思维下运作,至于在发生学上易卦是否真是由此而来已经不是特别重要了。作为一个占筮活动的理论基础以及相应的操作系统,为求问者提供有说服力的占卜结果,让占卜者觉得操作简便,可以拓展巨大解释空间和思路,并且已有经验可以积累升华发展,这才是最重要的。

这正是《周易》后来居上,超越《连山》《归藏》的主要原因。

从“大衍筮法”“天地筮法”的“天文历数”论域可知,史官及其思想传统的加入对《周易》的发展形

---

① 基于个体特异功能的降神活动能量消耗大,易受情绪影响,同时也缺乏可积累性,对求问者和操作者来说,都难说满意,说服力下降某种程度上就是有效性下降。被替代是必然的。

② 分见前揭丁书第30、34、28页。

③ 朱子《周易本义》对“天地之数”也有“一变生水而六化成之;二化生火而七变成之;三变生木而八化成之;四化生金而九变成之;五变生土而十化成之”的诠释。

④ 《周易集解纂疏》载崔觐注“大衍之数”云:“舍一不用者,以象太极。”可见“易有太极”是对“大衍筮法”的理解和诠释。

⑤ “天一的本义应该就是数字一,天在这里只是作为对于数字一的性质限定,指其为天数、阳数”。前揭冯时书第228页。

⑥ 当然,这种精英文化层面完成的系统升级并不意味着全社会占卜活动形式的很快改变。即使《归藏》这样的占卜形式也长期存在于民间。

成是至关重要的。那么,为什么《连山》《归藏》没有引入这一源头活水呢? 它们不是成型更早,与夏、商相对么? 回答这个问题,需要对文王的工作进行考察分析。

《易经·系辞下》:“易之兴也,其于中古乎? 作易者,其有忧患乎?”“《易》之兴也,其当殷之末世,周之盛德邪?”帛书易传《要》更是明确了“易之兴”与文王的关系:“文王仁,不得其志以成其虑。纣乃无道,文王作,讳而避咎,然后《易》始兴也。”文王的工作在《史记·周本纪》里的表述是:“西伯盖即位五十年,其囚羑里,盖益《易》之八卦为六十四卦。”《汉书·艺文志》沿用此说:“文王以诸侯顺命而行道,天人之占可得而效,于是重易六爻,作上下篇。”演八卦为六十四卦之外,还明确将卦辞、爻辞之作一并归之于文王。郑玄亦主此说。但是,《周礼·春官·大卜》:“掌三易之法,一曰《连山》,二曰《归藏》,三曰《周易》。其经卦皆八,其别皆六十有四。”王家台出土《归藏》简即为六位数字卦。可见文王演卦或重卦之说不能成立。

再看作卦辞和爻辞的问题。《晋卦》卦辞:“康侯用锡马蕃庶,昼日三接。”康侯,指周武王的弟弟康叔封。《明夷卦》爻辞:“六五:箕子之明夷,利贞。象曰:箕子之贞,明不可息也。”康侯和箕子都是武王时代人物,其人其事不可能在文王囚羑里编撰卦爻辞时出现。演卦、作卦辞或爻辞都被否定,那么,“文王作,讳而避咎,然后《易》始兴也”究竟如何理解呢?

演,《说文》:“长流也。”段注:“演之言引也。”演卦一词实际包含两层意思:重卦和次卦。重卦之重作“再”和“更为”讲,次卦之次则是“位次”和“安排位次”的意思。① 重卦就是把三爻组成的八卦重而叠之衍为六十四卦。所以,次卦就是按照其所理解的内在意蕴理路对六十四卦之先后次序加以编订安排。《连山》、《归藏》均为经卦八、别卦六十四,跟《周易》一样,但三者的排列次序却是,《连山》以艮卦为首、《归藏》以坤卦为首,而《周易》却是首之以乾。司马迁、郑玄所说的文王演卦,其重卦可以被否定,但次卦却并不因此而不成立。崔觐注《序卦》即谓“此仲尼序文王次卦之意也”。疏:文王六十四卦,其次相依,各有意义。②

文王之所以重置卦序,首之以乾,大有深意。金景芳先生从思想史角度解释其原因,阐述其意义:“《周易》六十四卦以乾居首,这一点不简单,反映殷周之际人们观念上的一大变化。殷人重母统,所以殷易《归藏》首坤次乾,周人重父统,所以《周易》首乾次坤。……《周易》的作者认为天地是万物的本原,天地在万物之先,故乾坤居六十四卦之首。”③这里实际给出的是两个理由:周人重父统,《周易》作者认为天地在万物之先。这当然是不错的。或许可以补充一句,天地筮法所承载、显现之史官文化传统,来自文王特定境遇中对天地人生的追问和反思,构成这一转变调整的理论中介或思维语境。④

或许可以如此拟构文王的致思历程。首先,揲蓍所得之奇数一、五、七、九由于简化的需要均被记作“一”,但作为爻画与揲蓍及卦相连并不意味着其不被同时也作为数字“一”解读(二者长期并存并不妨碍这种思维心理的形成和表达),即卦画同时也在解读者心目中呈现为作为数之始的“一”。“一”,《说文》:“惟初太始,道立于一,造分天地,化成万物。”由数之始,自然而然地过渡转进为万物之始直至一画开天。这实际正是“壹”的义蕴。“壹”,《类编》:“音殷。与 氤通”。在天地、阴阳观念的催化下,作为爻画之“一”一步步蜕变过渡,与“太一”“太极”之类的某种初始性、终极性、绝对性存在勾连起来。其次,如果前文所述是一种思维观念的积累,那么,易卦“取象”而占的传统及其对六十四卦命名的深刻影响则为文王重组卦序提供了契机——“法象莫大乎天地,变通莫大乎四时”。

---

① 《周礼·春官宗伯·大史》:“大史祭之日,执书以次位常。”《疏》:“谓执行祭祀之书”“各居所掌位次”。

② 《周易集解纂疏》,北京:中华书局 1994 年版,第 95 页。

③ 金景芳、吕绍刚:《周易全解》,长春:吉林大学出版社 1989 年版,第 2 页。

④ 《汉书·艺文志》:“殷周之际,纣在上位,逆天暴物。文王以诸侯顺命而行道,天人之占可得可效……”《齐太公望碑》所载“《周志》曰文王梦天帝”,应该也就是在这一苍茫时分吧?

《易传·系辞下》“天地絪緼,万物化醇。男女构精,万物化生”的灵感可以说即是源自文王“次卦”(之结果),或者说是对文王“次卦”之心理和思维的总结、追记和完成。文王如此次卦究竟是努力尝试沟通“上帝”①,还是仅仅希望建立一个符合周人文化观念的易卦系统(如金氏所说),很难断定。但因为首之以乾、象之以天而就此打开易卦系统脱虚向实、由数而天的转变历程,则是确定无疑的。文王次卦,转折性意义在此。

天人相及、天人感应的思想在原始思维中是自然而然的普遍现象。② 因此,这样一种观念引入占卜系统及活动,显然对占卜结果的说服力提升是大有益处因而也是必然的。但这需要机缘,并表现为一个过程,如两个系统各自的内部发展以及外部姻缘。对占卜系统来说,需要有对“巫—筮”阶段的超越(人们对该系统越来越失望),需要有理论的接口。孔子所说的“筮而达于数”,就依次呈现为筮占到卦占,卦占到象占,③象占而取象于天,再到天在这个系统中占据其作为天之存在的首要位置这样一个漫长历程。

三、《易传》十翼之逻辑结构

《庄子·天运》记载了孔子一段求道的故事,一些信息颇可与《要》篇印证,那就是孔子曾经求道于“度数”、“阴阳”而未得。在一个道术已为天下裂的时代,重新厘定天与德、天与人的关系,攸关人心底定,攸关文化传统的整合以及精神方向之开展。自信“天生德于予”、自诩“文王既没,文不在兹乎”的孔子,显然正是以此为其天赋使命。④ “圣人者,见人之所不能见者也。”(《春秋繁露·郊语》)孔子吸纳《诗经》《尚书》的传统思想而命以己意,由乾、坤、屯、蒙寻绎“古之遗言”,由“维天之命於穆不已”将乾父、坤母、震春、兑秋呈现为宇宙生生不息的大生命。这一切的基础就是“天地之大德曰生”的核心命题。德是仁、是爱;生则是创造、是化育万物。⑤ 从“有命在天”到“皇天无亲”到“大德曰生”,千里来龙,自此结穴。

《易传》十翼七篇,《彖传》和《序卦》二篇是全书中心所在;《文言》为《彖传》之拓展,《说卦》为《序卦》之前驱。《系辞》是对占卜活动、《易经》文本和《易传》思想三个系统各有关方面(筮法、卦系、《彖传》及《序卦》等)的分析、阐释和评论。这五篇是《易传》的主体。《大象传》是《易经》到《易传》发展演变的过渡性环节,与孔子及其后学没有直接关系。《小象传》附属于《易经》,是对爻辞的解释。《杂卦》后出,思想亦游离于《易传》以《彖传》《序卦》为中心的系统之外。按照《易》之由巫到史到儒的变化路线图,从“跳大神”似的“幽赞”到寄托于灵物的揲蓍,确立起点,则卦之取象可说是第一个转折,文王次卦首之以乾是《周易》与《连山》《归藏》分道扬镳的第二个转折,孔子的《彖传》则是实现这一转折的最终升华。

《彖传》是《易传》的中心,乾卦的彖辞又是《彖传》的中心。

> 大哉乾元！万物资始,乃统天。云行雨施,品物流形。
> 大明终始,六位时成,时乘六龙以御天。
> 乾道变化,各正性命。保合太和,乃利贞。

---

① 《诗经·大明》:“维此文王,小心翼翼。昭事上帝,聿怀多福。”

② 《史记·日者列传》:“自古受命而王,王者之兴何尝不以卜筮决于天命哉!”

③ 取象很可能从以坎为水、以离为火开始,卦形或如字、或如物(火),自然而然,并因其可以丰富扩大占筮操作或阐释的空间而积累固定下来。

④ “文王既没,文不在兹乎”,朱子认为文王之文是礼乐制度,礼乐制度是周公建立起来的。从《诗经·大雅·大明》可知,“维此文王,小心翼翼,昭事上帝”。此“斯文”于《易》中求之,其或庶几。

⑤ 徐梵澄《孔学古微》:“孔子在中国被誉为圣人,缘于他伟大的综合事业,将三代文化的精髓进行了完美的复合,并赋予新生命。”上海:华东师范大学出版社2015年版,第48页。

首出庶物,万国咸宁。

《彖传》以卦辞为解说对象。乾卦卦辞为“元、亨、利、贞”,论者认为《易传》以四德说之,完全不合原意。① 比原意更重要的是新意,因为孔子正是要截断众流,超越其占卜语境,将元亨利贞定义为自己的概念,寄言出意自立乾坤。乾坤二彖对卦辞的改写以及重新诠释是颠覆,更是创造。

“大哉乾元”以感叹句开头,不仅是对元之力量、德行赞美之情的表达,也是自己对其信仰、认同态度的肯定。这样一种情感和敬信关系为《彖传》也为整个《易传》定下思想基调。《文言》“夫大人者与天地合其德”,即是这一关系的展开。

“万物资始,乃统天”,万物资之以为始,并不等于万物之始;“统天”(及后面的“御天”)则表明这个“元”其位格高于“天”。② 董仲舒《春秋繁露·重政》:“元犹原也……故元为万物之本,乃在乎天地之前。”苏舆《春秋繁露义证》:“元者,天与人所同本也。”万物始于天地,“有天地然后有万物”,所以,天在这里应该理解为“元”这个万物资之以为始的机能承担者。王弼注曰:“天也者,形之名也。健也者,用形者也。”似乎是以体用概念说天与乾,实际把天与乾同说为元之用才更准确。“乾元为道,故曰乾道。”道之为言,形而上者也。从“元……其义以随天地始终也”,又可知元虽逻辑在上、在先,其存在却又是内在于天地、内在于万物。《周易正义》孔疏:“万物资始者,万象之物,皆资取乾元,而各得始生。”

元之统天(“举天以该地”),具体表现就是“云行雨施,品物流形”;“云行雨施”者天,“品物流形”者地。如果与地(land)对举的天可以理解为“sky”,那么,作为“天与人所同本”的绝对之天(元),则可以也应该理解为“heaven”。③

“大明”指日(及月),终始则意味着西沉东升周而复始。“六位”指天地四时。“时乘六龙以御天”应该是“元”的意志行四时生百物、周流六虚生生不息。

“乾道变化,各正性命”,孔疏:“乾之为道,使物渐变者,使物卒化者,各能正定物之性命。性者天生之质,若刚柔迟速之别;命者人所禀受,若贵贱夭寿之属是也。”由此可知,天人关系在这里发生了重要转变:“史—数”之占为主体的《易经》中,由天一地二或太极两仪四象八卦建立和呈显的天人关系是遥远而抽象的,历数与人事的影响关系建立在天人感应的模糊信念之上。现在,二者得到新的阐述,于“云行雨施,品物流形”生化而出的万物与天地具有内在的统一性,生命因此获得意义,世界由此获得秩序。

“保合太和,乃利贞”的太和不仅指阴阳平衡,也指天地和谐、四时有序,指鸢飞鱼跃的生机蓬勃。若是,则草木抒发条畅,民众安居乐业,国泰而民安矣。《中庸》的“参赞化育”,《大学》的“止于至善”,都由此而来。

朱子认为这里的彖辞是“以天道明乾义”。其实,孔子是借乾卦阐述自己心目中的天道,给历数表征的天之躯壳赋予生命和灵魂。大德曰生,使孔子的元或天获得了义理性和主宰性,成为秩序的根源,价值的归属。④ “孔子之道,运本于元,以统天地,故谓为万物本,终始天地。”⑤吴雷川的《基督教经与儒

---

① 黄怀信:《周易本经汇校新解》附录二“‘元亨利贞’解”,北京:清华大学出版社 2014 年版,第 224—232 页。

② 刘红卫认为它是一种“存在于天地之前的本原性秩序”。《董仲舒“元”概念新解》,《管子学刊》2005 年第 3 期,第 99—100 页。

③ 孙亦平在《从以元为体到以仁为本——康有为建构哲学体系的思维演进轨迹之探讨》(《南京大学学报》1991 年第 3 期,第 119—124 页)中提出这样的观点:“‘元’与‘仁’是‘全神分神’的关系。‘元’作为形而上的绝对同一的‘全神’,在现象界是通过其‘分神’‘仁’表现出来的”。这实际更适合用于描述“元”与“天”的关系。康有为这些思想来自对董仲舒的梳理,董仲舒则又是来自对《易传》思想在《春秋》解读中的运用,所谓“推天道以明人事”者也。

④ 参见陈明:《生化:义理与主宰的根源与基础》,《北京大学学报(哲学社会科学版)》2010 年第 3 期,第 35—42 页。

⑤ 康有为:《春秋董氏学》,北京:中华书局 1990 年版,第 124 页。

教经》从“虽是万殊,终归一本”的预设出发,将“《创世纪》造人与《中庸》天命之谓性”对勘,认为“《创世纪》与《中庸》所说的同是一回事”。① 如果一定要进行这类比较,《易传·乾卦·彖传》显然比《中庸》更加合适,因为“天命之谓性”即是从“乾道变化,各正性命”引申而来。

《文言》,集解引刘瓛曰:“依文而言其理,故曰‘文言’。”这里的文当然就是元、亨、利、贞。所言之理则是对乾卦《彖传》里元、亨、利、贞之意义的应用、分析和拓展。

元者,善之长。亨者,嘉之汇。利者,义之和。贞者,事之干。

君子体仁足以长人;嘉会足以合礼;利物足以和义;贞固足以干事。

君子行此四德者,故曰:“《乾》元、亨、利、贞。”

“大哉乾元”是从人的角度对天道生生的赞美,“乾元”是主词,展现的是“云行雨施,品物流形”的意志。《文言》承此理念前提,从具体存在之万物的视角论述其生长、发育、收获、收藏生命历程,与四季、四时对应②,完善《彖传》的论述系统。

这里包含两个层次内容,第一层次是“物”的生长。元、亨、利、贞有如四季——元者善之长:善者嫥也,乾知大始,物有所本而后有所长,如春也;亨者嘉之汇:嘉者美也,坤作成物,成之者性也,开枝散叶,如夏也;利者义之和:利“古文盖从刃禾”,(禾)“二月而生,八月而熟,得之中和”(《说文》段注),各得其宜,如秋也;贞固足以干事:贞者正也(师卦《彖传》),正者“守一以止也”(徐锴语),《易·艮卦》“艮,止也”,成也(《易传·说卦》“成言乎艮”),如冬也。③

第二层次是人的启示。《礼记·孔子闲居》:“天有四时,春秋冬夏,风雨霜露,无非教也。”元亨利贞既然是生生大德的显现,自然值得体悟效法。“君子体仁足以长人,嘉会足以合礼,利物足以和义,贞固足以干事。”具体来说就是:体会生物之天心,而仁民爱物(长人之长即是《老子》“长之育之”之义);体会成物之坤德,而谦逊守礼;体会秋之成熟,而利物合义;体会冬之收藏,而贞正足信。④

最重要的一点拓展,就是提出“夫大人者,与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其吉凶,先天而弗违,后天而奉天时”。这是在天人关系架构里讲人的活动,讲如何成德。如果“大哉乾元”是人之根源,“元亨利贞”是生命的四季,那么“与天合德”则是讲人的归属与实现路径。

《说卦》承接“与天地合德”的要求和思路,进一步开拓人与天的联系通道。“圣人之作易也,将以顺性命之理”,将卦爻之作的目的定位于呈显天地“性命之理”。“和顺于道德而理于义,穷理尽性以至于命”,则可以看成是从人的角度与天合德的目标设定和路径规划。

帝出乎震,齐乎巽,相见乎离,致役乎坤,说言乎兑,战乎乾,劳乎坎,成言乎艮。

乾,天也,故称乎夫。坤,地也,故称乎母。震一索而得男,故谓之长男。巽一索而得女,故谓之长女。坎再索而得男,故谓之中男。离再索而得女,故谓之中女。艮三索而得男,故谓之少男。兑三索而得女,故谓之少女。

---

① 参见王文峰:《从万国公报到牛津共识——基督教与近代以来的中国社会思潮》,香港:方舟机构有限公司 2017 年版,第 182—183 页。

② 关于“天运四时以生成万物”“元亨利贞即四时”,详参《周易集解纂疏》,第 43 页。

③ 《易纬乾凿度》更有发挥。“子曰:……夫万物始出于震。震,东方之卦也。阳气始生,受形之道也,故东方为仁。成于离,离,南方之卦也。阳得正于上,阴得正于下,尊卑之象定,礼之序也,故南方为礼。入于兑,兑,西方之卦也。阴用事而万物得其宜,义之理也,故西方为义。渐于坎,坎,北方之卦也。阴气形盛,(阴)阳气含闭,信之类也,故北方为信。夫四方之义,皆统于中央,故乾坤艮巽位在四维,中央所以绳四方行也,智之觉也;故中央为智。故道兴于仁,立于礼,理于义,定于信,成于智。五者,道德之分,天人之际也,圣人所以通天意,理人伦而明至道也。”

④ 《春秋繁露·如天之为》“圣人承之以治,是故春修仁而求善,秋修义而求恶,冬修刑而致清,夏修德而致宽,此所以顺天地”,可与此互相印证。

这两段,前者由《乾·彖》的天之化生、《文言》的生长之节律,将八卦与八方匹配,勾画出世界轮廓。房子搭好了,家庭自然也要建起来,乾坤父母、震巽坎离艮兑六子于焉而成。如果说四时八方的结构是"史—数"思维的题中应有之义,那么父母六子的亲情却完全来自儒家仁的赋予。一索、二索似乎是说揲蓍,其实是先有天地的德性信仰发展出这一有机联系,然后才附会于揲蓍成卦之法。

元、亨、利、贞时间化而空间化,再秩序化,直到天与人、天与社会、文化之系统化,其最终完成,就在《序卦》:"有天地,然后有万物;有万物,然后有男女;有男女,然后有夫妇;有夫妇,然后有父子;有父子,然后有君臣;有君臣,然后有上下;有上下,然后礼义有所措。"至此,六十四卦被整合为一个完整的世界,上经自屯至离,为物为自然;下经自咸至未济为人为社会。

《序卦》把震作长子处理,而不是作春天雷声,似乎与"帝出乎震"冲突,实际不是。震、巽、离、坤、兑、乾、坎、艮的序列是物的生长或人的劳作。所谓后天八卦讲的本就是经验世界中事。而先天八卦,"天地定位,山泽通气,雷风相薄,水火相射"云云,实际都是作为阴阳两种相反相成之力量的体现者,用于天地生化机能和过程之表述。《序卦》的系统,是讲世界由发生到次第展开及其内在关系,而以先天八卦为基础。"雷"只是震卦之取象,在后天八卦里,它是作为天或帝之机能或意志的显现形态存在。至于"伏羲六十四卦次序"①那些基于数字推演的版本主要是出于占卜之用,与《序卦》基于天之德性信仰,表达其世界意义与秩序之理解的今本《易经》卦序,不可同日而语。

这是《易传》与《易经》的区别。虽然这一组合不是很受重视,却标志着《易传》以《彖传》为中心之系统的完成和完整,背后的逻辑深深地影响着中国人的思维方式和价值观念。

《系辞》备受重视,但其实内容驳杂,不成系统。② 作为对筮法、卦爻之象、数、辞以及以《彖传》为中心之孔子思想的阐释、评点和发挥,我们认为与《彖传》系统相对应的那部分才是其最高价值之所在。夫子于《易》,"后其卜筮"而"好其德义",《系辞》之所以被认为出自孔子之手,应该也是就这一部分内容而言。

> 八卦成列,象在其中矣。因而重之,爻在其中矣。刚柔相推,变在其中矣。系辞焉而命之,动在其中矣。吉凶悔吝者,生乎动者也。刚柔者,立本者也。变通者,趋时者也。吉凶者,贞胜者也。天地之道,贞观者也。日月之道,贞明者也。天下之道,贞乎一者也。夫乾,确然示人易矣。夫坤,隤然示人简矣。爻也者,效此者也。象也者,像此者也。爻象动乎内,吉凶见乎外,功业见乎变,圣人之情见乎辞。天地之大德曰生。
>
> 圣人之大宝曰位,何以守位曰仁,何以聚人曰财,理财正辞、禁民为非曰义。

这一段话出自《系辞下》。一些整理帛书《易传》的学者认为,《系辞下》或应改称《易之义》。③ 从这里的文字也可以看出,这是从整体上对《易经》的讨论,与《系辞上》主要讲卦、卦辞和筮法等不太一样。最重要的当然是"天地之大德曰生"一句。由于整理者句读时标逗号,整个句子就成了与"圣人之大宝曰位"的并列句,而在解读时无法凸显强调。这显然与该句在篇章结构里的实际地位不相符合。从结构上讲,"圣人之大宝曰位"后面有一系列论述,表明其为一个整体。而"天地之大德曰生"从结构上讲理解成对前面从"八卦成列"到"圣人之情"的总结更为合适。

从意义上讲更是如此。"生生之谓易"是《易传》的基调,"大德曰生"则是孔子思想与巫史传统相区隔的分界——试对照《老子》的"天地不仁,以万物为刍狗"。"大哉乾元"、"元亨利贞"四德、震巽离坤兑乾坎艮八方,莫不如此。《文言》说"大人者与天地合其德",即暗含着天地有"德"的预设,但并没

① 《周易本义》,第 15 页。

② 高亨认为《系辞上下》"两篇长文结构不甚严谨,有文句前后相重者,有文意前后相复者,又有似随意记录或简篇错乱者"。《周易大传今注》,第 503—504 页。另,王化平有《论〈系辞〉为集录之书及相关问题》,张涛主编:《周易文化研究》第一辑,北京:东方出版社 2009 年版,第 41—51 页。

③ 参见李学勤:《周易溯源》,第 362 页。

有明确此“德”究竟为何。从《彖传》看应该是“品物流形”之生生。这样一种“生生”,即由天这个大化流行之生命创造、化生出万物,同时即已将自己的“德”赋予万物,并向作为“天地之德、阴阳之交、五行之秀气”的人把自己的生命形态呈现出来。在这样的关系里,人与天双向开显,命与性同时证成,而在天的属性之德于是获得爱与善之德性的解读与认定。①

《逸周书·度训解》:“凡民之所好恶,生物是好,死物是恶。”《左传·昭公二十五年》:“生,好物也。死,恶物也。”在民众感受和认知里,生生就是爱,“生息万物,故谓之爱”(荀爽注“安土敦乎仁”语)。而《系辞》以“大德”名之者,与《文言》之“四德”相区隔,说明它既不是某种符合伦理价值的行为(行为之善),也不是某种伦理价值观念(观念之善),而是一种具有神圣性的意志之善、本源之善,类似于 agape 的大爱。这种大爱是伦理价值和善行善举的根源和基础。这就是孔子所说的仁,就是董仲舒和朱熹说的“天心”、“天地生物之心”。《系辞上》:“显诸仁,藏诸用。”注曰:“万物皆成,仁功著也。”②

徐梵澄先生用神圣之爱(sacred love)翻译仁,还说“神圣之爱维持着生命,赋予其意义,将其携至圆成,驻于永恒生命之中”。③

这难道不正是《彖传》《文言》《说卦》《序卦》和《系辞》的内容和意义之所在?

From Primitive Religion to Humanistic Religion: The Cultural Transcendence from *The Book of Changes* to *Yi Zhuan*

CHEN Ming

(*Department of Philosophy*, *Capital Normal University*, *Beijing*, 100048, *China*)

Abstract: This thesis contends that the witchcraft contained in *The Book of Changes* (《易经》) was part of primitive religion, on which *Yi Zhuan* (《易传》) was supported and then it extracted Heaven (天) as the Prime Being that is absolute, spiritual and ethical, thus constructing an orderly system in the world, a rule-based system in society and a meaning system of life.

As a result, the evolution from *The Book of Changes* to *Yi Zhuan* was a transcendence from natural religion to humanistic religion. This thesis is divided by the stages of Divination (筮), Heavenly Rhythm (数) and Heavenly Morality (德) according to Confucius' article entitled *Want* (《要》), describing its evolutionary process and dynamic mechanism on the basis of the inherent trait and practice of witchcraft activities. It not only supported the author's views with historical and logical arguments, but also offered a brand new perspective to comprehend the route and nature of Chinese civilization.

Key words: *The Book of Changes* (《易经》), *Yi Zhuan* (《易传》), witchcraft, religion

(责任编辑 郑 园)

① 生生之德不是伦理性意义上的善,“善不足以言之”。参见《胡宏集》附录《知言疑义》。

② 《周易集解纂疏》,第 560 页。

③ 徐梵澄:《孔学古微》,第 49、56 页。